

Eigenberechtigung".⁴⁵ Vorausgesetzt dazu ist allerdings sowohl die Wahrnehmung der Eigenverantwortung als auch eine größere Einsicht in die solidarische Verbundenheit der Menschen bei allen verantwortlichen Gruppierungen.

Die Möglichkeit zur Verwirklichung des internationalen Gemeinwohls ist deshalb nicht an die — heute utopische und auch politisch fragwürdige — Gründung eines „Welteinheitsstaates“ gebunden; für Weiler wäre es hinreichend, wenn die Staaten zur „Herausarbeitung einer genügenden Weltautorität“ und zu mehr „Zusammenarbeit... zu ihrem gemeinsamen Wohl als Staatengemeinschaft“ fähig wären.⁴⁶ Daß damit Probleme bezüglich des Verständnisses der staatlichen Souveränität verbunden sind, kann hier nur angedeutet werden.⁴⁷ Für Weiler ist die Verwirklichung des internationalen Gemeinwohls, bei aller Bedeutung organisatorischer und rechtlicher Fragen, grundlegend eine ethische Aufgabe, die eine „sittlich begründete Anstrengung aller seiner Glieder bis hin zum Einzelnen“ erforderlich macht.⁴⁸

Der entscheidende Gedanke für die naturrechtliche Grundlegung der internationalen Ethik bei Rudolf Weiler ist der einer ontologisch begründeten Dynamik der menschlichen Natur auf ein menschenwürdiges Dasein in sozialer Verbundenheit. Die internationalen Beziehungen stehen deshalb nicht nur unter dem Einfluß von Eigen- und Machtinteressen, sondern zeigen auch Kräfte und Tendenzen, die auf die Verwirklichung eines gemeinsamen sinnvollen Lebens hinwirken. Weiler betont die Bedeutung der Erfahrung und des Konsenses für die Erkenntnis ethischer Prinzipien zur Gestaltung der internationalen Ordnung; deren Verwirklichung bleibt aber immer gefährdet. Es ist deshalb der sittliche Wille aller Beteiligten zu dieser Ordnung wie auch die rechtliche Ausformung und Sicherung gemeinsam anerkannter Prinzipien erforderlich. Der Weg dazu ist der internationale Dialog: auch beim Bestehen letzter unaufhebbarer Divergenzen der Menschenbilder⁴⁹ bleibt Raum für das Finden und Verwirklichen gemeinsamer Wertvorstellungen. Für Weiler ist die „Einheit der Menschheit... eine dialogische“ und in der Verwirklichung erst „im Dialog zu erringen“.⁵⁰ Seine Grundlegung der internationalen Ethik ist ein Beitrag dazu.

⁴⁵ IE, oben Anmn. 1, 88.

⁴⁶ IE, oben Anmn. 1, 84. Vgl. Valentin Zsifkovits, *Der Friede als Wert* (München 1973), 166-186. bes- 183 ff.

⁴⁷ Vgl. IE, oben Anmn. 1, 97 ff., sowie Alfred Verdross/Bruno Simma, *Universelles Völkerrecht* (Berlin³ 1984) 25 ff. und 53 ff.

⁴⁸ IE, oben Anmn. 1, 83.

⁴⁹ Das betrifft vor allem die religiöse Dimension im Menschenbild.

⁵⁰ IE, oben Anmn. 1, 30; vgl. dazu seine Ausführungen zu einem naturrechtlichen Verständnis der „friedlichen Koexistenz“ und deren Grundlage im „internationalen Dialog“, IE, oben Anmn. 1, 99 f.

ENTWICKLUNGSPOLITIK ALS KULTURBEGEGNUNG

Einige Überlegungen zur Relevanz von Kultur für die internationale Ethik

Von Ingeborg Gabriel

I. Einleitung

Heute mehren sich die Stimmen jener, die meinen, daß die Entwicklungspolitik weltweit in eine Sackgasse geraten sei.¹ Es sind dies nicht nur ihre früheren Kritiker aus dem marxistischen und liberalistischen Lager.² Auch bei jenen, denen das Anliegen eines globalen Ausgleichs des übergroßen und ständig wachsenden Wohlstandgefälles am Herzen lag, nehmen die Zweifel zu. Die Verhandlungen zur Schaffung globaler Regelungen im Rahmen einer internationalen Weltwirtschaftsordnung sind gescheitert.³ Die beängstigend hohe Verschuldung der Entwicklungsländer, die wachsenden Zahlungsbilanzdefizite und die Stagflation in den Industrieländern lassen nicht erwarten, daß der frühere Enthusiasmus für die Entwicklung der Dritten Welt in nächster Zeit wieder zunehmen wird.

Neben den wirtschaftlichen Schwierigkeiten liegt der Grund dafür auch darin, daß sich die vage Hoffnung, daß die Entwicklungsländer innerhalb weniger Jahrzehnte die gleichen Stadien wie die Industrieländer durchlaufen und so zu ähnlichem Wohlstand gelangen könnten, nicht erfüllt hat. Mehr noch, sie scheint angesichts der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen auch bei einer optimistischen Einschätzung menschlicher Erfindungskraft nicht realisierbar. Das Modell der Industrieländer in seiner jetzigen Form erweist sich somit als nicht nachahmbar. Darüber hinaus führt die Kritik an der „Überflußgesellschaft“ zu der Frage, ob dies überhaupt wünschenswert wäre. Die in den Industrieländern immer klarer erkannte Not-

¹ Peter Jankowitsch, „Ist der Nord-Süd-Dialog am Ende?“, *Nichtstaatliche Organisationen in der Entwicklungspolitik. Symposium anläßlich der Präsentation des Berichtes an den Club of Rome „Die Revolution der Barfüßigen“* (Wien 1987), 68.

² Vgl. Heribert Weiland, „Entwicklungshilfe in der Krise?“, *D. Oberndörfer und Theodor Hanf* (Hrsg.), *Entwicklungspolitik* (Stuttgart 1986), 177-193.

³ Vgl. Außenpolitischer Bericht 1986, hrsg. vom Bundesministerium für Auswärtige Angelegenheiten (Wien 1987), 191 f.

wendigkeit einer „neuen Sicht der Dinge“⁴, der gemäß exponentielles Wachstum nicht zum Maß für wirtschaftlichen Erfolg und Entwicklung überhaupt werden darf, muß freilich angesichts des materiellen Elends, in dem die Mehrzahl der Menschen lebt, sehr behutsam gestellt werden, will man sich nicht dem berechtigten Vorwurf des Zynismus aussetzen.

Angesichts dieser Lage fragt man sich heute, ob die Entwicklungsproblematik nicht in einem weiteren Horizont neu zu bedenken ist.⁵

Die folgenden Überlegungen dazu wurden angeregt durch meine Arbeit im Rahmen der United Nations Development Programme zwischen 1976 bis 1980 zuerst in New York, dann in Nepal und in der Volksrepublik der Mongolei. Dem Praktiker, der sich mit der wirtschaftlichen und sozialen Realität eines Entwicklungslandes in ihrer eigen-artigen kulturellen Prägung konfrontiert sieht, stellt sich unwillkürlich die Frage: Wie können die einzelnen Projekte, die durch die Entwicklungshilfe gefördert werden, die wirtschaftlichen, sozialen, aber auch kulturellen Bedingungen der Mehrzahl der Menschen real verbessern helfen? Wie kann verhindert werden, daß durch sie das Gesamtgleichgewicht der bestehenden Ordnungen in einer Weise gestört wird, die eher zum Nachteil als zum Vorteil ist?⁶

Die Entwicklungstheorien der beiden letzten Jahrzehnte stellen eine kontinuierliche Präzisierung dieser Fragestellungen dar. So sahen die weitgehend wachstumsorientierten Ansätze der sechziger Jahre — paradigmatisch war hier das Rüstowsche Stadienmodell — als Ziel der Entwicklungspolitik eine Annäherung an die wirtschaftlichen Verhältnisse in den entwickelten Ländern. Als der Weg dazu galten vor allem Großprojekte im Bereich der Infrastruktur. Der Erfolg von Entwicklung wurde primär am Wachstum des Bruttonationalprodukts gemessen und dieses von den übrigen gesellschaftlichen Bereichen weitgehend isoliert betrachtet.

Anfang der siebziger Jahre hatte sich jedoch gezeigt, daß diese Strategie nicht zu einer Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Lage der Mehrheit der Bevölkerung, besonders in den ländlichen Gebieten, führte. Häufig kam es vielmehr zu einer Vertiefung der sozialen Gegensätze. Einige der großen internationalen Entwicklungsorganisationen, so vor allem die Weltbank und die Internationale Arbeitsorganisation, begannen daraufhin, neue Entwicklungsstrategien zu propagieren. Dabei wurde das besondere Augenmerk auf die Förderung der Landwirtschaft und hier besonders der Kleinbauern gelenkt.⁷ Die Erfüllung der Grundbedürfnisse der Armen wurde

⁴ Vgl. Kurt H. Biedenkopf, *Die neue Sicht der Dinge. Plädoyer für eine freiheitliche Wirtschafts- und Sozialordnung* (München 1985).

⁵ Peter Jankowitsch, oben Anm. 1, 68.

⁶ Vgl. z. B. Susan George, *How the Other Half Dies* (London 1976). Die Autorin untersucht die Gründe für das Scheitern besonders von Großprojekten.

⁷ Vgl. Robert McNamara, *Die Jahrhundertaufgabe — Entwicklung der Dritten Welt* (Stuttgart 1974).

zu einem vorrangigen Ziel von Entwicklung erklärt.⁸ Zugleich mit dem Bestreben, die Vorteile der Entwicklung weiteren Bevölkerungskreisen zugute kommen zu lassen, wurden in den Entwicklungsbegriff vielfach neben ökonomischen auch metaökonomische Kriterien einbezogen. So findet sich in den meisten Grundbedürfniskatalogen ein eigener Index für die Partizipation der Zielgruppen am Entwicklungsprozeß.⁹

Seit dem Beginn der achtziger Jahre zeigt sich nun in den sozialwissenschaftlichen Publikationen der Trend, zusätzlich zu den sozialen Indikatoren auch die Rolle kultureller Faktoren im Entwicklungsprozeß explizit in die Modelle einzubeziehen.¹⁰

Den unmittelbaren Anstoß für diesen weiteren Schritt in Richtung einer umfassenden Sicht von Entwicklung gab die iranische Revolution, bei der wesentlich kulturelle und besonders religiöse Faktoren neben den wirtschaftlichen und politischen Motiven eine bedeutende Rolle spielten.

Verfolgt man diese einzelnen Etappen der entwicklungspolitischen Diskussion, dann scheint sich schrittweise eine Sicht von Entwicklung abzuzeichnen, die früher „Außenseitern“ vorbehalten war, nämlich, daß Entwicklung ein Vorgang ist, der alle Bereiche der Gesellschaft und Kultur umfaßt. Zugleich wurde dabei offenkundig, daß es sich, wenn man von Entwicklung spricht, immer um einen normativen Begriff handelt, der erst von einer bestimmten Wertbasis her inhaltlich gefüllt werden kann. Diese Wertordnung, auf Grund derer es möglich ist, Prioritäten in den einzelnen gesellschaftlichen Teilbereichen wie zum Beispiel der Wirtschaft zu setzen, ist ihrerseits auch Teil einer bestimmten Kultur.¹¹

Von daher stellt sich die Frage, ob nicht auch in einer internationalen Ethik, die sich mit der sittlichen Ordnung von Entwicklung und Entwicklungszusammenarbeit befaßt, der Kultur eine besondere Bedeutung zukommt.

⁸ Vgl. dazu M. Gaudier, *Basic Needs. New Priorities of the Development Strategies for the Third World. Analytical Bibliography*. Institut international d'études sociales (Genève 1980).

⁹ Vgl. Franz Nuscheler, 'Befriedigung der Grundbedürfnisse' als neue entwicklungspolitische Lösungsformel, *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 1, hrsg. von Dieter Nohlen und Franz Nuscheler (Hamburg 1982), 332-358.

¹⁰ Vgl. dazu folgende Publikationen: Werner v. d. Ohe u. a., *Die Bedeutung soziokultureller Faktoren in der Entwicklungstheorie und -praxis* (Köln 1982); C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Culture and Development. The Prospects of an Afterthought*, Institute for Social Studies (The Hague 1983); Klaus Gottstein und Götz Link (Eds), *Cultural Development, Science and Technology in Sub-Saharan Africa* (Baden-Baden 1986).

¹¹ Johannes Messner schreibt in *Die Soziale Frage* (Innsbruck 1934), 615: „... von der christlichen Sozialreform (wurde) die soziale Frage in ihrem ganzen Wesen immer als eine Kulturfrage verstanden.“

II. Kultur und Entwicklung

Eine der grundlegenden Aussagen, die sich wie ein roter Faden durch die kirchlichen Lehrdokumente zum Thema Entwicklung zieht, ist, daß von Entwicklung sinnvoll nur im Rahmen der Kultur, zu der sie gehört, gesprochen werden kann.¹² Wie oben angemerkt, gibt es heute auch in der sozialwissenschaftlichen Literatur die Tendenz, die Relevanz kultureller Faktoren am Entwicklungsprozeß zu thematisieren. Die Schwierigkeit, die sich dabei ergibt, ist einerseits, daß sich Werte und Verhaltensmuster schwer operationalisieren lassen. Wesentlicher scheint jedoch zu sein, daß im landläufigen Denken seit der Aufklärung die Ansicht tief verwurzelt ist, daß Entwicklung und Kultur, ähnlich wie Fortschritt und Tradition, letztlich ein Gegensatzpaar darstellen.¹³ Demgemäß liegt es dann nahe, die Absage an die eigenen Traditionen zum Preis dafür zu erklären, der für die Teilhabe an Fortschritt und Entwicklung zu bezahlen ist.¹⁴ Der Erfolg von Entwicklung wird dann leicht daran gemessen, inwieweit die Übernahme von Wertsystemen und Verhaltensweisen moderner Prägung gelingt.¹⁵ Für eine gedeihliche Entwicklung wäre es jedoch statt dessen wesentlich, innerhalb der eigenen Kultur eine eigenständige Synthese von traditionellen Werten und den im Zuge der Modernisierung übernommenen Lebensformen zu finden. Dies ist nur möglich, wenn sowohl Tradition als auch Fortschritt innerhalb eines übergeordneten Ganzen bestimmt werden. Dafür bietet sich der Begriff der Kultur an, der sowohl in seiner sozialetischen als auch in seiner sozialwissenschaftlichen Bedeutung alle Bereiche menschlicher Lebensgestaltung umfaßt. Johannes Messner definiert in seiner Kulturethik Kultur als „die geschichtlich-gesellschaftliche Form der Lebensentfaltung eines Volkes in seiner Ganzheit“.¹⁶ Kultur unterscheidet sich so von dem verwandten Begriff der Gesellschaft, indem sie das Historisch-Einmalige gegenüber dem Universalen betont. Zugleich sind alle Formen sozialen Verhaltens Teil der Kultur.

¹² Dies beginnt mit MM bes. 169-171 und wird weitergeführt durch GS bes. 53 ff. und vor allem PP, in deren Zentrum der Begriff der integralen Entwicklung des Menschen steht.

¹³ Vgl. Max Seckler, „Tradition und Fortschritt“, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 23 (Freiburg 1982), 5-52. Seckler zeigt, wie Tradition und Fortschritt, die als Konstanten menschlich-geschichtlicher Existenz einander zugeordnet werden müssen, im Zuge eines popularisierten Aufklärungsdenkens zu einander entgegengesetzten Polen wurden.

¹⁴ Vgl. z. B. Klaus-Georg Riegel, „Tradition und Modernität. Zum Modernisierungspotential traditioneller Kulturen nichtwestlicher Entwicklungsgesellschaften“, Handbuch der Dritten Welt, Bd. 1 (Hamburg 1982), 73-91.

¹⁵ Vgl. Dieter Nohlen und Franz Nuscheler, „Was heißt Entwicklung?“, Handbuch der Dritten Welt Bd. 1 (Hamburg 1982), 50 f.

¹⁶ Johannes Messner, Kulturethik (Innsbruck 1954), 343.

Für die Entwicklungsfrage scheint mir der Begriff der Kultur aus drei Gründen unverzichtbar:

1. weil er nicht nur die Zuordnung der einzelnen Sachbereiche zum Gemeinwohl bestimmt, sondern zugleich aufzeigt, daß sich dieses Gemeinwohl nur innerhalb der einmaligen geschichtlichen Gegebenheiten verwirklichen läßt. Da die Verzahnung der Lebensbereiche der Wirtschaft und Technik, der sozialen Strukturen und auch der Religion in den meisten Entwicklungsländern auch heute noch um vieles enger ist als in den Industriegesellschaften, scheint dies von besonderer Bedeutung;
2. weil jeder Fortschritt an Humanität und Lebenserfüllung nur in seiner Bindung an einen kulturellen Raum möglich und von ihm her bestimmbar ist;
3. weil auch die internationale Kooperation dort am ehesten gelingen wird, wo sie sich primär als interkultureller Dialog versteht, das heißt keiner der Partner der Versuchung erliegt, seine eigenen Wertmaßstäbe und Vorstellungen von Entwicklung vorschnell zu universalisieren.

Hier ist jedoch sogleich anzumerken, daß die einzelne Kultur ihrerseits nie oberste Norm sein kann, sondern von zwei Seiten her relativiert wird. Erstens insofern der Mensch und seine Lebenserfüllung das eigentliche Maß der Entwicklung darstellt, zweitens dadurch, daß die Kultur nie ein in sich geschlossenes System ist, sondern nur in Kooperation mit anderen Kulturen ihren Auftrag erfüllen kann. So definiert die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Gaudium et spes*, Kultur als dasjenige, „wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet“.¹⁷ Die Kultur besteht somit nicht um ihrer selbst willen, sondern wird von ihrem Potential für die gesamt menschliche Entwicklung her verstanden und ist auf diese hingeeordnet. Diese Entfaltung vollzieht sich auf der Ebene der materiellen Bedarfsdeckung ebenso wie auf jener des sozialen, des geistigen und auch des religiösen Lebens.¹⁸ Die Kulturebenen korrespondieren so den existentiellen Lebenszwecken des Menschen, deren Erfüllung sie dienen sollen.¹⁹ Darüber hinaus betont *Gaudium et spes*, daß die Einzelkultur nicht in sich isoliert ist, sondern verbunden ist mit allen anderen Kulturen „zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit“.²⁰

Die Einzelkultur ist somit von eminenter ethischer Relevanz für eine normative Sicht von Entwicklung. Zugleich muß sie jedoch, will man der Gefahr eines kulturellen Relativismus entgehen, von ihrem Dienstwert für

¹⁷ GS 53.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Johannes Messner, *Das Naturrecht* (Berlin 1984), 43 ff.

²⁰ GS 53.

den einzelnen Menschen, für den sie Schutz und Begrenzung darstellt, ebenso wie als Teil des größeren Ganzen der Menschheit gesehen werden.

III. Menschenwürde und Kultur

Menschliche Identitätsbildung vollzieht sich in Kultur und ist ohne sie schlechthin nicht denkbar. Sie beginnt in der Familie, wird durch andere gesellschaftliche Institutionen fortgesetzt und durchzieht so das gesamte menschliche Leben. Insofern Menschsein immer bedeutet, in einer Kultur beheimatet zu sein, die sich als die geschichtliche Konkretisierung des sozialen Wesens des Menschen darstellt, besitzt die Einzelkultur einen „berechtigten Anspruch auf Anerkennung“.²¹ Aus diesen Gründen betonte die christliche Soziallehre immer den Wert der Kultur für die Verwirklichung der Menschenwürde.²² Die Zerstörung kultureller Traditionen wird so zu einer schweren Verfehlung gegen die Menschenwürde.²³

Diese Wertschätzung der Kultur gilt trotz der offenkundigen Tatsache, daß jeder kulturelle Rahmen den Menschen fördernde, aber auch ihn in seiner Entfaltung hemmende Elemente enthält. Man denke hier nur an die vielfältigen religiösen und sozialen Vorschriften, zum Beispiel des indischen Kastensystems. Darüber hinaus finden wir heute in den meisten Entwicklungsländern eine Mischkultur, die äußerst heterogene Elemente traditioneller und westlicher Herkunft in sich vereinigt. Trotz dieser Einschränkungen verlangt die Achtung vor der menschlichen Würde einen äußerst behutsamen Umgang mit den vorgefundenen Traditionen.²⁴ Die Gefahr einer seelischen Verarmung durch den Verlust wesentlicher Teile der eigenen Kultur muß im einzelnen Fall gegen die Behinderung des Menschen durch spezielle Traditionen abgewogen werden. So erschweren zweifellos die Familienstrukturen in den meisten Entwicklungsländern die Entfaltung wirtschaftlicher Eigeninitiative. Die Güterabwägung ist deshalb schwierig und wurde auch weitgehend vernachlässigt. Sie ist dennoch notwendig, wenn man bedenkt, in welchem hohem Maße die menschliche Wohlfahrt von der Integrität des gesamten gesellschaftlichen Umfeldes bestimmt wird.²⁵ Darüber hinaus besteht eine Wechselbeziehung zwischen der geistigen und der materiellen Armut. Die Zerstörung von Traditionen wird häufig zu einem

²¹ GS 59.

²² Vgl. Johannes Messner, *Kulturethik*, oben Anm. 16, 331 f.

²³ MM 171.

²⁴ Johannes Messner, *Kulturethik*, 351.

²⁵ Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die Untersuchungen von Oscar Lewis über die „Kultur der Armut“, z. B. Oscar Lewis, *La Vida. A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty* (San Juan and New York, London 1967).

Moment im materiellen Verarmungsprozeß. So nennt der schon oben zitierte Bericht an den Club of Rome den Verlust von Riten und Traditionen als einen der Faktoren, die im Rahmen der statistischen Erhebungen als Grund für eine materielle Verarmung angegeben wurden.²⁶

Nur dann, wenn das Wissen um die eigene Würde, das sich auch aus der Wertschätzung der angestammten Lebensform ergibt, erhalten bleibt, können jene Kräfte freigesetzt werden, die eine Lösung der vielfältigen Entwicklungsfragen möglich machen. So schreibt Richard von Weizsäcker in seinem Vorwort zum Bericht an den Club of Rome:

„Zentral ist und bleibt die soziale Entwicklung. Diese gelingt, wenn die Menschen selbst Zutrauen zu ihren Kräften und Selbstachtung gewinnen. Will man helfen, diese Kräfte freizulegen, dann muß man die Quellen kennen, aus denen sich die Lebensweise, die Wertvorstellungen und die kulturelle Identität der Menschen speisen. Diese Quellen liegen entscheidend in den Traditionen des ethischen Verhaltens, der religiösen Überlieferung, des ganzen Verhältnisses zur Natur, zum Mitmenschen und zum Geist begründet. Es ist wichtig, an diese Quellen heranzukommen, sie besser zu verstehen und zu nutzen...“²⁷

Die Menschenwürde kann im Entwicklungsprozeß dort am besten gewahrt werden, wo alle Strebungen des Menschen, alle seine Bedürfnisse anerkannt und in die Entwicklung integriert werden. Diesen Bedürfnissen eignet sowohl ihrer Dringlichkeit als auch ihrer Wertigkeit nach eine bestimmte Ordnung. So ist die Versorgung mit Grundgütern wie Nahrungsmitteln und Bekleidung von vorrangiger Dringlichkeit, deshalb jedoch nicht zugleich von erstrangiger Wertigkeit. Diese Hierarchie der Werte kann in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Schwerpunkte aufweisen. Für die Länder der Dritten Welt ist es dabei im allgemeinen charakteristisch, daß den Gemeinschaftswerten und auch den religiösen Werten ein hoher Rang zukommt. Werden diese Werte daher zerstört und tritt an ihre Stelle eine Gesinnung, die in den materiellen Gütern den obersten Wert sieht, dann hat der Fortschritt sein Ziel verfehlt.²⁸ Jeder Versuch, den Menschen auf einen homo oeconomicus zu reduzieren, richtet sich nicht nur gegen die menschliche Würde, sondern gefährdet überdies auch die ökonomische Entwicklung selbst, deren „Grundkapital“ der Mensch mit seinen Fähigkeiten darstellt. In der Geschichte der Entwicklungshilfe der letzten zwanzig Jahre gibt es nicht wenige Beispiele, die zeigen, daß Projekte wegen der Mißachtung der Kultur scheiterten. Die materielle Bedarfsdeckung dient dort der Würde des Menschen, wo sie ihm hilft, durch sie zur vollen menschlichen Entfaltung (ple-

²⁶ Bertrand Schneider, *Die Revolution der Barfüßigen*, Ein Bericht an den Club of Rome (Wien 1986), 46.

²⁷ Richard von Weizsäcker, Vorwort zu Bertrand Schneider, *Die Revolution der Barfüßigen*, 11.

²⁸ Vgl. A. Fonseca, „Il Ventennale della „Populorum Progressio“, *La civiltà cattolica* 138 (1987), 446 f.

nam perfectionem humanam)²⁹ zu gelangen, nicht nur mehr zu haben, sondern „mehr zu sein“.³⁰

IV. Internationale Solidarität und Kultur

Aus der wesenhaften Verbundenheit der Glieder der Weltgemeinschaft leitet sich die Pflicht ab, füreinander einzustehen. Die internationale Solidarität gründet in der gemeinsamen Aufgabe, die Menschenwürde weltweit in möglichst vollkommener Weise zu verwirklichen.

Will man diesem Anliegen gerecht werden, so ist es gut, sich die historische Entwicklung der Beziehungen zwischen den Industrieländern und den Entwicklungsländern samt ihren Folgen für den gegenwärtigen Stand dieser Beziehungen kurz ins Gedächtnis zu rufen. Die Zeit des politischen Kolonialismus leitet eine Phase der Weltgeschichte ein, die unter anderem dadurch gekennzeichnet ist, daß westliche Werte, Verhaltensmuster und Zielvorstellungen der Lebensgestaltung weltweit zum Leitbild wurden. Nicht zu Unrecht wurde dieser Vorgang als „Weltrevolution der Verwestlichung“ charakterisiert.³¹ Die Entkolonialisierung brachte hier keine wesentlichen Veränderungen. Vielmehr verstärkte sich die diesem Prozeß inhärente Dynamik in den vergangenen vierzig Jahren: Auch früher isolierte Regionen der Erde sind heute in ein weltweites Massenkommunikationsnetz integriert. Dieser Prozeß entbehrt nicht einer gewissen Faszination. Die Einheit der Welt ist in unserem Jahrhundert greifbar geworden. Zugleich bringt er jedoch für die Länder der Dritten Welt schwere kulturelle Erschütterungen mit sich, deren Folgen kaum abschätzbar sind. Die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Unterschiede im Entwicklungsniveau von Industrieländern und Entwicklungsländern werden heute auch im kleinsten nepalesischen Dorf erfahrbar. Die eigene Realität wird so mit fremden Vorbildern verglichen und an ihnen gemessen. Dadurch werden Hoffnungen geweckt, die trotz der fortschreitenden Modernisierung unerfüllbar bleiben müssen. Sozialpsychologisch gesehen spielt sich dieser Prozeß einer weltweiten Integration daher nicht in „einer Atmosphäre reformerischer Rationalität“, sondern „unter dem schweren Druck des kolonialen Abhängigkeitskomplexes“³² ab, der es erschwert, der eigenen Situation entsprechende Lösungen zu entwickeln. Wiewohl Nepal selbst nie kolonialisiert war, erfährt sich in

²⁹ GS 86.

³⁰ PP 6.

³¹ Vgl. Theodor H. v. Laue, „Die Ausbreitung der „westlichen“ Kultur als Weltrevolution betrachtet“, Beiträge zur Konfliktforschung 17 (1987), H. 2, 5-26.

³² René König, „Über einige offene Fragen und ungelöste Probleme der Entwicklungsforschung“, René König (Hrsg.), Aspekte der Entwicklungssoziologie, Sonderheft 13 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (Köln 1969), 27.

dieser Situation der nepalesische Bauer mit seiner traditionellen Lebensweise und seinem Weltbild als „unterentwickelt“. Nativistische und revitalistische Bewegungen, die westliche Einflüsse radikal ablehnen, finden in dieser Situation eines drohenden Kulturverlustes ihren Nährboden.³³ Die wachsende weltweite Interdependenz wird so von seiten der Entwicklungsländer durchaus als ambivalent erfahren. Denn der kulturelle Kontakt zwischen Ungleichen birgt — je größer der kulturelle Unterschied ist, umso mehr — die Gefahr in sich, daß der eigene Lebensstil desorganisiert und im schlimmsten Fall zerstört wird.³⁴

Die vielseitigen Abhängigkeiten und Kontakte, die heute zwischen den Regionen der Erde bestehen, können jedoch nicht nur zur Bedrohung der eigenen Identität werden, sondern sind auch die wichtigste Quelle ihrer Bereicherung. So schrieb *Claude Levi-Strauss* einmal:

„Das Einzige, was einer menschlichen Gruppe wirklich zum Verhängnis, ja zur Last werden kann, die sie unweigerlich daran hindern wird, ihre Natur voll zu verwirklichen, ist es, allein zu sein.“³⁵

Die Denkweisen und Lebensformen, die innerhalb der einzelnen Kulturen entstanden, sind für andere notwendige Hilfe und Ergänzung. Es ist eine der großen Herausforderungen unserer Zeit, diese Verwiesenheit aufeinander anzuerkennen. So zeigt sich in den Naturwissenschaften, daß auch traditionelle Formen des Umgangs mit der Natur in Zukunft für die ganze Menschheit von Bedeutung werden könnten. Auch in anderen Bereichen bleibt zu bedenken, daß — wie Gaudium et spes schreibt — „viele Nationen an wirtschaftlichen Gütern verhältnismäßig arm, an Weisheit aber reicher“³⁶ sind und eine „Pflege der Vielfalt der Kulturen“³⁷ daher im Interesse aller liegt. Wenn es um eine solidarische Entwicklung aller Bereiche der Kultur geht, dann kann die Welt nicht in Geber- und Nehmerländer eingeteilt werden. Eine derartige Verkürzung dient nicht der Solidarität, sondern trägt eher dazu bei, Fronten aufzubauen und Interessengemeinschaften zu konsolidieren. Solidarität bedarf der Bereitschaft zu empfangen ebenso wie zu geben. Daher kommt dem kulturellen Austausch, ja auch dem religiösen Dialog eine besondere Bedeutung neben der Entfaltung der wirtschaftlichen und politischen Beziehung zu. Das ethische Niveau einer Kultur wird sich dabei gerade daran erweisen, ob sie die Begegnung zwischen den Kulturen

³³ Hermann Lübbe, Fortschritt als Orientierungsproblem (Freiburg 1975), 17.

³⁴ So warnt Paul VI. in EN 30 vor einem „kulturellen Neoimperialismus, der mitunter ebenso grausam sein kann, wie der alte politische Kolonialismus.“

³⁵ Claude Levi-Strauss, Race et Histoire, ed. Gonthier, UNESCO 1961, 73.

³⁶ GS 15.

³⁷ Rudolf Weiler, Internationale Ethik. Eine Einführung, Erster Band (Berlin 1986), 60.

fördern³⁸ und zur Vertiefung der gegenseitigen Achtung zwischen den Völkern beitragen kann.

V. Die Achtung vor der Kultur als internationale Tugend

Es mag eigenartig erscheinen, im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit von Tugenden zu sprechen. Dennoch: Entwicklungsprojekte werden von Menschen durchgeführt. Zweifellos ist für ihr Gelingen neben den fachlichen Qualifikationen die sittliche Grundeinstellung der Persönlichkeit ausschlaggebend. Neben allgemein wesentlichen zwischenmenschlichen Tugenden wie Vertrauen, Hilfsbereitschaft und der Achtung vor dem Partner, kommt dabei auch der der speziellen Situation entsprechenden Tugend der Achtung vor der Kultur besondere Bedeutung zu. Die Pflicht zur Achtung von Traditionen gründet dabei einerseits darin, daß diese ein Teil des gesellschaftlichen Gemeinwohls sind,³⁹ andererseits darin, daß die Kultur der Ort ist, wo menschliche Identität geformt wird. Spricht man von Achtung, so meint man eine Haltung, die sowohl Nähe als auch Distanz ausdrückt. Die Tugend der Achtung beinhaltet die Bereitschaft, sich auf das Fremde an der anderen Kultur einzulassen. Sie geht damit wesentlich über die Toleranz hinaus, die das Irrtümliche passiv gelten läßt. Achtung vor der Kultur meint ein aktives Interesse. Dies kann sich im Lernen der Sprache ebenso äußern, wie im Versuch, Einblick zu gewinnen in möglichst viele Bereiche der fremden Kultur. Sie beinhaltet in jedem Fall eine Haltung, die nicht vorschnell eigene Wertvorstellungen zum Maßstab für das neu Begegnende macht. Dies setzt die Kenntnis und Achtung der eigenen Kultur voraus. Entwicklungszusammenarbeit erschöpft sich nie in technischer Hilfe, sie ist immer auch Dialog. Mehr noch als in einem kulturell homogenen Kontext ist sie auf die Beziehungen zwischen den Menschen angewiesen. Der Dialog und die Begegnung bedürfen jedoch nicht nur einer Atmosphäre der gegenseitigen Achtung, sondern auch des Willens zur Wahrheit. Die Frage nach der Richtigkeit von Werten und ihrer Gehalte für die Förderung der Menschenwürde, kann nicht umgangen werden. Zu ihrem Ausgangspunkt können jedoch nicht fertige Entwicklungsmodelle gemacht werden. Eine „kommunikative Einlösung der Wahrheitsfrage“⁴⁰ wird vielmehr dort möglich sein, wo ihr eine wirkliche Bereitschaft, das Fremde zu verstehen und als solches gelten zu lassen, zugrunde liegt.

VI. Schlußbemerkung

Der vorliegende Beitrag sollte ursprünglich den Titel tragen: Entwicklungspolitik als Friedensförderung. Angesichts eines derartigen Themas stellte sich unwillkürlich die Frage ein, welche Bedingungen eine Entwicklungspolitik erfüllen muß, damit das vielzitierte Wort zutreffen kann, daß „Entwicklung der neue Name für Friede“ sei.⁴¹

Es bedarf keiner weiteren Klärung, daß eine gerechtere Güterverteilung und damit die Schaffung der dafür notwendigen wirtschaftlichen Rahmenbedingungen die Voraussetzung für eine weltweite Entwicklung in Frieden und Wohlfahrt sind. Weniger offenkundig wurde in der bisherigen Diskussion, daß die Basis der Beziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern nicht nur die Forderung nach bzw. die Bereitschaft (oder ihr Mangel) zu einer weltweiten Güterumverteilung sein kann. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen stand daher die Frage, inwieweit Entwicklung und Entwicklungszusammenarbeit nicht in einem umfassenderen Kontext gesehen werden müssen, dessen Ansatzpunkt letztlich die gesamte Kultur ist.

Das Ziel von Entwicklung besteht darin, in den Entwicklungsländern (aber auch in den Industrieländern) die Bedingungen dafür zu schaffen, daß Menschen sich unter Wahrung ihrer menschlichen Würde entfalten können. Dazu bedarf es einer gerechten Güterverteilung ebenso wie eines politischen Systems, das die Menschenrechte respektiert. Sowohl Wirtschaft und auch Politik sind jedoch zugleich Teil einer Kultur, die darüber hinaus die Bereiche der geistigen Traditionen und Werte umfaßt. Dies setzt in der Entwicklungskooperation die Achtung der beiden Partner vor der Kultur des anderen und den in ihr verkörperten Werten voraus. Für die Entwicklungspolitik als Teil eines umfassenden Prozesses der Kulturbegegnung und des kulturellen Austausches trifft somit zu, was Rudolf Weiler allgemein als Kriterium für die Friedenspolitik folgendermaßen formuliert hat:

„Letztentscheidend wird für diese notwendige solidarische Basis der Friedenspolitik wieder die offene Begegnung der großen Weltkulturen ebenso sein, wie der gelebte interkulturelle Kontakt in den verschiedenen kulturellen Lebensräumen...“⁴²

³⁸ Ibid., 53.

³⁹ Johannes Messner, *Kulturethik*, oben Anm. 16, 351.

⁴⁰ Wilhelm Korff, „Grundsätze einer christlichen Friedensethik“, *Handbuch der christlichen Ethik* Bd. 3 (Freiburg 1982), 490.

⁴¹ PP 79.

⁴² Rudolf Weiler, *Internationale Ethik*, oben Anm. 37, 219.

Frieden und Gesellschaftsordnung

Festschrift für Rudolf Weiler zum 60. Geburtstag



R. Weiler

herausgegeben von

Alfred Klose, Heribert Franz Köck
und Herbert Schambeck



Duncker & Humblot · Berlin